

El mal desafía la razón y la condición política

Guillermo Zapata*

*«Los individuos pueden perdonarse, los pueblos no...
en sus reivindicaciones,
las minorías nunca olvidan las humillaciones sufridas
ni las victorias logradas;
borran en cambio el mal que ellas mismas infligieron»
P. Ricœur*

*«No quisiera dejar pasar inadvertidas las expresiones
significativas de sabiduría y ética política contra el mal... junto
a estas acciones de resistencia no violenta, estas anticipaciones,
en forma de parábolas, pretenden unir a todos los hombres de
voluntad, y son anticipación de una condición humana, donde la
violencia sería suprimida, y el enigma del verdadero sufrimiento,
sería puesto al desnudo».
P. Ricœur*

.....

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Magíster en Teología, Magíster en Estudios políticos, Especialista en Resolución de Conflictos, Licenciado en Filosofía y Letras, y Licenciado en Teología, por la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es Profesor de Tiempo Completo y pertenece al grupo Grupo de investigación en antropología política: La condición política, Paideia política, en la misma Universidad. Contacto: gzapatasj@gmail.com.

Resumen

La pregunta que mueve nuestra reflexión es ésta: ¿de dónde proviene el mal? Orientados por los aportes de P. Ricoeur –entre otros pensadores– vemos que el mal aparece incrustado en la inocencia del hombre consigo mismo. De esta labilidad inherente a la condición humana, es preciso dar un paso más hacia su posible inteligibilidad. Es condición imprescindible de la reflexión sobre el mal su paso a través del lenguaje de la simbólica del mal, que va tanto de la inocencia a la culpa, y de la mítica a la conciencia reflexiva del perdón difícil. Sin embargo, para el hombre de hoy, sigue siendo el mal un hecho presente en su historia de calamidades. Al confrontar el mal con el poder ya en el escenario de la política, la emergencia del mal se convierte en un mal sufrido, mal padecido, a través de la manipulación del mismo poder, forzándolo hasta convertirlo en el mal olvidado. Es preciso recuperar el horizonte crítico de lectura del mal a través de una hermenéutica que nos permita alterar el mal con otro tipo de poder, que según P. Ricoeur consiste en el poder narrar, el poder perdonar, algo hasta hoy aún insospechado.

Palabras clave

Mal, política, hermenéutica, simbólica, poder.

Evil challenges the reason and the politic condition

Abstract

The question that drives our thinking is this: Where does evil come from? Based on Ricoeur, like other thinkers, evil shows up as embedded in the non-coincidence between the person and himself. From this shortcoming inherent into the human condition, let us

take a further step toward its possible intelligibility. It is an essential condition for the reflection on evil, to go through the symbolic language of evil, which ranges both from purity to guilt and from myth to the reflecting consciousness upon the hard difficult forgiveness. However, for today's man, evil is still a present fact in his history of calamities. On bringing evil face to face with power, still at the politic sphere, the coming up of evil becomes a suffered one, an underwent one, handled by the power itself pushing it unto making it a forgotten evil. It is necessary to make up an analytical horizon for interpreting evil by means of hermeneutics that allows us to transform evil with another kind of power, which, according to P. Ricœur, is being able to narrate, to forgive, that is something still unforeseen today.

Keywords

Evil, Politics, hermeneutics, symbolic, power.

1. ¿De dónde proviene el mal?

No existe ningún mito, ni relato que no haya procurado elaborar alguna posible respuesta a la pregunta *¿Unde malum?* ¿Cuál es el origen del mal? ¿De dónde proviene el mal? Desde las más tempranas reflexiones dadas por la historia del pensamiento occidental como las de Platón, quien afirmaba que no existen ideas de las cosas negativas, hasta las respuestas más elaboradamente metafísicas como la de E. Kant en su ensayo sobre *El mal radical*, complementada por la *Enciclopedia metafísica de Hegel*, y entre otros por Espinoza y Leibniz quienes coinciden en señalar que el mal se orienta como una "astucia de la razón", seguimos todavía sin una respuesta al origen y proveniencia del enigma sobre el mal.

Mientras nos preguntamos por la proveniencia del mal, éste sigue allí campeando sobre los territorios invadidos, con su cúmulo de huellas de violencia, muerte, sufrimiento y destrucción que elevan el grito, el clamor, la protesta, la denuncia, la resistencia, en una palabra,

frente a la injustificable realidad del mal. El mal siempre tiene que ver con lo injustificable, lo intolerable. Desafía el pensamiento y la razón. En tal sentido, desafía la ética, la política, y la praxis misma desde el cómo estamos gestando y construyendo nuestra humanidad, nuestras relaciones con el mundo, con las cosas, con nosotros mismos.

Sigue siendo cierto, que los acercamientos al enigma del mal ya dados por la teodicea, la gnosis, la misma metafísica, no han dado respuestas satisfactorias a los desafíos del mal, cuya historia se va acumulando como un depósito de males cada vez más irreversibles y ponen en riesgo hasta la misma existencia del hombre; amenaza que le conduce al borde del abismo insalvable del no retorno, y lo somete a quedar reducido a la nada, de la que posiblemente emergió.

Habida cuenta de lo anterior, es claro que no han sido los niveles teórico-metafísicos los que han permitido un acercamiento al enigma del mal, si se asume que éste sigue inalterado y, más aún, emerge y se amplía hasta alcanzar dimensiones insospechadas e injustificadas, que impiden su comprensión más allá de toda ética y legalismo; o, peor aún, toda teodicea tan pretendidamente racional como ineficiente, a la hora de transformar el mundo en un escenario más humano.

Para un tratamiento sobre este enigma del mal, presente en todas las dimensiones de lo histórico y humano, podemos apoyarnos en las reflexiones de P. Ricœur, cuya filosofía bien puede describirse como un diálogo con esta realidad permanente del mal, que él mismo, como todo ser humano, experimentó, no sólo como prisionero de guerra en los campos de concentración Nazi, sino en la vivencia de la tragicidad misma de la vida.

En el horizonte de la escuela fenomenológica iniciada por Husserl, Ricœur busca dilucidar el enigma del mal en función de la libertad. Desde esta perspectiva, nuestro autor inicia su investigación con un examen fenomenológico sobre la voluntad. Una primera descripción sobre la voluntad, tendría que ser eidética, es decir, independiente de todo condicionamiento de contenido fáctico

–a priori–. Esta “eidética de la voluntad” investigada en *Le volontaire et l’involontaire*, tiene por objetivo presentar la estructura de la voluntad en abstracción –epojé: suspensión– del problema del mal, la falta, la culpa y la trascendencia; es decir, accediendo a “una experiencia integral del *cogito* hasta todos los confines de la más confusa afectividad”¹, para encontrar “la posibilidad estructural de la voluntad” sin contaminaciones fáctico-empíricas.

Asomarse a esta estructura del *Cogito*, supone “integrar en una subjetividad no sólo los aspectos voluntarios, sino también las funciones oscuras, enigmáticas y misteriosas de lo involuntario y su poder hostil”². Ricoeur subraya que el problema del mal debe ser abordado con todos los recursos de los cuales dispone la razón humana; no simplemente su uso teórico, práctico y estético. Reflexionar sobre el problema del mal implica una mirada sobre la totalidad de la subjetividad humana, presente no sólo en lo involuntario, sino también en lo voluntario de la misma subjetividad humana. Es preciso tener siempre en cuenta que no podemos comprender lo voluntario sin lo involuntario sino desde su respectiva reciprocidad. Esta actitud de reciprocidad entre lo voluntario e involuntario, implica ya una revolución copernicana con relación al viejo sueño de la psicología, tal vez ocupada sólo de la voluntad.

2. La incoincidencia del hombre consigo mismo

Un paso decisivo que marca esta búsqueda sobre la comprensión o hermenéutica del mal la encontramos en *Finitud y culpabilidad*, donde P. Ricoeur pretende configurar una estructura ontológica de la desproporción humana encaminada a preguntarse: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del mal? En otros términos, ¿cuáles son las estructuras subjetivas que hacen posible el mal? En primera instancia,

1 Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et L’involontaire*, vol. I (Paris: Ed. Aubier, 1988), 13-14.

2 *Ibid.*, 21.

Ricoeur busca acercarse a la estructura conflictiva entre *Voluntario* e *Involuntario* desde una mirada integradora, no dualista; lectura articuladora que se detendrá en las mediaciones de la incoincidencia del hombre consigo mismo, acusando una desproporción ontológica de base como posibilidad del mal. Dicha desproporción se establece entre la polaridad de lo humano, que es visto dialécticamente entre lo finito, perecedero y lo condicionado, con lo infinito, lo deseado y trascendente, que se despliega como un límite por superar.

La experiencia de finitud es, por un lado, su límite y, por otro lado, la superación de este límite, que es al mismo tiempo apertura y superación del mismo hombre. Visto de esta manera, el hombre se revela como un ser siempre abierto a lo infinito y rebasa su límite para moverse en el dinamismo y apertura consubstancial a su deseo y libertad.

Bajo esta perspectiva, nos movemos en el reino de la acción donde acaece el mal; dicha acción, al pasar por la reflexión, encuentra la voluntad ya incardinada y concreta que experimenta un salto inexplicable hacia la voluntad "manchada" y torcida por la culpa. No se trata propiamente de un salto del reino de la inocencia al reino de la culpa como, lo sugiere alguna teodicea, por el contrario, este salto consiste en la inexplicable realidad del ser simultáneamente inocente y culpable a la vez. Desde el punto de vista ético, se trataría de la presuposición de inocencia y, por otro lado, la imputación que reconoce a alguien culpable de un mal causado y sufrido por otro. Este salto entre inocencia y culpa permite advertir que "la culpa es un cuerpo extraño en la eidética del hombre, algo que se presenta como opaco y absurdo"³, quizá producida por una estructura contingente e histórica, relacionada con todos los aspectos que caracterizan la finitud humana.

Ahora bien: ¿cómo es posible este "salto efectivo hacia el mal"? ¿Cómo pasar de unas condiciones de posibilidad del mal a la realidad

3 Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Ed. Trotta, 2004), 90.

del mal efectivo, fáctico, sin caer en una visión moral del mundo, siempre en diálogo con una visión trágica del mismo mal? En orden a lo práctico, lo cierto es que el mal ya está allí y, antes de que lo pensemos, el mal está presente en la historia donde ya se ha instaurado; no obstante, encontramos una responsabilidad del mal agenciado en cuanto a su efectividad, no tanto en cuanto a su origen, el cual siempre será desconocido. En otros términos, el pensamiento ricœuriano se mueve en el horizonte de una visión trágica del mal, que procura poner los límites a una visión simplemente ética del mundo.

3. El paso por el lenguaje

Preguntémonos por los límites de la libertad humana poniendo el énfasis en las manifestaciones, rastros y huellas del mal, presentes en todas las mediaciones bajo las cuales se expresa y revela; para no caer en una visión moral del mundo, es preciso acudir a una simbólica del mal que permita acceder a la riqueza del lenguaje.

Consecuente con la afirmación de nuestro autor "el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, pero sí a una mítica concreta"⁴. La mítica concreta se devela en la confesión de la culpa, lo que en términos de Ricœur se nombra como "lenguaje de la confesión"⁵, y es este lenguaje el que habla al filósofo de la culpa y del mal. Este lenguaje totalmente simbólico requiere de un desciframiento, es decir, de una hermenéutica, como lo explica Ricœur cuando afirma:

La exégesis de estos símbolos, preparan la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo... como si el hombre sólo accediese a su propia profundidad por el camino real de la analogía, y como si la conciencia de sí sólo pudiese expresarse, por último,

4 *Ibid*

5 *Ibid*

a modo de enigma y requiriese no accidental, sino esencialmente, una hermenéutica"⁶

Con este método hermenéutico queremos afirmar que no es posible acceder al mal sino desde las sucesivas interpretaciones mediadas, ya no por los conceptos metafísicos, sino por el camino de una filosofía reflexiva que se mueve en espiral de interpretaciones. De todos modos, parece inescrutable el paso abrupto de la inocencia a la culpa y, por esto, ya no está permitida descripción alguna, sino una mítica concreta. Hasta el momento, la culpa se muestra como un cuerpo extraño, lo que no permite el lenguaje directo, sino el lenguaje metafórico. A manera de conclusión, se infiere que no es posible una fenomenología directa sobre la problemática del mal; requiere del camino largo del rodeo a través de los signos y símbolos que produce la vía indirecta.

4. El paso de la inocencia a la culpa en la mítica

La pregunta ¿de dónde proviene el mal? la podemos reformular ahora del modo siguiente: ¿cómo se da el paso de la inocencia a la culpa? Al considerar en el ser temporal del hombre su desconocimiento sobre el origen del tiempo, pareciera también inescrutable el paso abrupto de la inocencia a la culpa; por ello, la reflexión más razonable hasta el presente, consiste en dirigir la reflexión sobre el mal a la mítica concreta. En tal sentido, la simbólica de la voluntad mala desplegada en el lenguaje mítico es una simbólica del mal⁷, que implica un ejercicio de descriframiento y exégesis de los símbolos; en ellos aceptamos que "el símbolo da que pensar"⁸ al adentrarse en la nebulosa del mal que exige salir de la confusión, por cuanto lo reduce a mal físico, moral y metafísico, es preciso radicalizar la pregunta sobre el "escándalo del mal", mal cometido, pero a la vez mal sufrido y padecido, de todos modos, injustificable.

6 Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Ed. Trotta, 2004), 11.

7 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et L'involontaire*, op. cit., 11.

8 *Ibid.*, 12.

Lo que tenemos claro hasta el presente es que el lenguaje de la confesión o mediación metafórica del mal, asume como presupuesto fundamental que la raíz del mal emerge de la libertad humana. "Afirmar la libertad –escribe Ricœur– es asumir en sí el origen del mal. Con esta proposición yo establezco un lazo tan estrecho entre el mal y la libertad que estos dos términos se implican mutuamente; el mal tiene significación porque es obra de la libertad"⁹. Asumiendo así el escándalo del mal, que emerge desde la libertad, la tarea del lenguaje sobre las mediaciones del mal, acude a la "confesión" sin la cual las emociones se cerrarían en el misterio del hombre, impidiendo la toma de conciencia de sí. Es necesario el paso por el lenguaje. "El lenguaje es [aquí] la luz de la emoción; porque la confesión de la conciencia de falta es conducida a la luz de la palabra; por la confesión el hombre es palabra, incluso en la experiencia de su absurdo, de su sufrimiento, de su angustia"¹⁰. A través del paso por el lenguaje en la mítica, en los relatos sobre el mal, en los mitos sobre su origen, las narraciones de la caída, y del alma exiliada, se nos abre un horizonte de saberes que mantienen un exceso de sentido y exigen ser interpretados, desmitificados, develados, lo cual nos pone frente a una hermenéutica del mal.

"La hermenéutica es concebida como un desciframiento de símbolos, entendidos estos como expresiones de doble sentido, en los que el significado literal, usual, común, guían el develamiento de un segundo sentido, aquel al que verdaderamente apunta el símbolo a través del primero"¹¹. La duda que surge ahora consiste en considerar ¿cómo interpretar la significación del lenguaje no racional sino referencial propio de lo simbólico? Es posible advertir un comienzo de respuesta afirmando que se abren dos campos: el de la significación y el de su relación con la racionalidad. En otros términos, es preciso poner en relación el diálogo referencial de lo simbólico con

9 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (Paris: Editions du Seuil, 1969), 422.

10 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et L'involontaire*, op. cit., 171.

11 Paul Ricœur, *Reflexion faite* (Paris: Esprit, 1995), 319.

la racionalidad propia de un discurso filosófico; a esta tarea se refiere Ricœur al afirmar que "El símbolo da que pensar"¹².

La hermenéutica puede sustentar sus consideraciones sobre el escándalo del mal en la filosofía reflexiva iniciada por Jean Nabert, ejercicio que consiste "en la recuperación siempre abierta de nuestro ser integral, de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser"¹³. En el mismo sentido, la reflexividad se "refiere al movimiento por el cual el espíritu humano trata de recuperar su poder de actuar, de pensar, de sentir, poder de algún modo descifrado y disperso entre los saberes, las prácticas y los sentimientos que lo exteriorizan en relación al sí mismo"¹⁴.

En este marco por descifrar, el esfuerzo de toda reflexión consiste en recuperar aquello que nos hace pensar, es decir, una *cogitatio* integral que pareciera amenazada por la parcialidad de una interpretación que no ha entrado en conflicto. El camino de la sospecha se abre paso aún más en el escenario de lo político, donde se entrecruzan los diversos horizontes de la humanidad que, al decir de Hannah Arendt, tiene por ley la pluralidad¹⁵.

5. Emergencia del mal en la política

Desplegar el problema del mal hacia el horizonte de la condición política supone la radicalización de la hermenéutica crítica. Ricœur subraya, entre muchos otros aspectos, la radicalización de una interpretación crítica del problema del mal en la política, el conflicto que se establece en el modo como el poder manipula la memoria histórica de un pueblo. La memoria histórica de un pueblo puede alterarse acudiendo bien sea a una exaltación de la memoria y el recuerdo, o borrando de la memoria la significación de las víctimas

12 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et L'involontaire*, op. cit., 481.

13 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, op. cit., 28.

14 Ricœur, Paul y Jean Pierre Changereaux, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla* (Barcelona: Ed. Península, 1990), 12.

15 Hannah Arendt, *La vida del Espíritu* (Barcelona: Ed. Paidós, 2002), 41.

que han luchado por mantener el sentido de la historia y su esperanza y utopía realizable.

En el silenciamiento de las víctimas queda excluido el proceso del perdón y la reconciliación, imponiéndose una visión sobre el mundo y las cosas en las que subyace una falsación mítica, una distorsión de los símbolos y del lenguaje que no representa la veracidad del sentido y la significación de los hechos de una colectividad, al quedar vinculada a los intereses particulares de un determinado grupo histórico.

El nivel político antropológico se ve amenazado por las ingenuidades propias de la falsación mítica. Ante esta amenaza de ingenuidad la expresión ricoeuriana: "los individuos pueden perdonarse, los pueblos no" sugiere que las diferentes lecturas sobre las políticas de la memoria que eligen el olvido como sistema, niegan la criticidad propia de una hermenéutica de la sospecha y ejercen la violencia, siempre recelosa de ocultamientos y la supresión de todo lenguaje.

Frente a las políticas de la memoria, de exaltación o de silenciamiento podemos preguntar ¿en dónde se decide lo que hay recordar u olvidar? ¿Quién decide permanecer en el silencio, la negación de la palabra, la supresión del símbolo, el gesto, el lenguaje? En esta dialéctica del recordar y olvidar, nos acercamos al problema que Ricoeur proponía a través de la siguiente aseveración: "en sus reivindicaciones, las minorías nunca olvidan las humillaciones sufridas ni las victorias logradas; borran en cambio, el mal que ellas mismas infligieron"¹⁶. Este es el movimiento interpretativo que produce una política del olvido que se ve contrarrestado por las políticas del recuerdo, del nunca olvidar las humillaciones en función de una dignidad restablecida, reconocida.

Para una memoria viviente es un imperativo el trabajo crítico de la historia para evitar el desarraigo del sentido de justicia, tal como asevera nuestro autor, puesto que "si la deuda con el pasado justifi-

16 Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité* (Paris: Editions du Seuil, 1955).

ca el deber de la memoria, éste propicia los abusos. La posición de víctima tiende a encerrar a una comunidad histórica en su singular desdicha, la desarraiga del sentido de la justicia y provoca un peligroso cortocircuito en el trabajo crítico de la historia"¹⁷.

La posición de víctima que produce una comprensión distorsionada e ingenua de la historia puede contrastarse con una relación dialéctica que procura nuevas interpretaciones, apoyadas en la sospecha que desmonten las ideologías, que promueven el olvido y la falsación ingenua de la realidad. La actitud de sospecha debe inscribirse en el marco de una sabiduría que permita superar la ingenuidad mítica, en contraste con actitudes críticas como el perdón político, la reconciliación, la amnistía.

La sabiduría de una lectura acertada permite integrar el perdón político en una nueva comprensión del sentido crítico, evitando perderse en la casi invisible brecha entre amnistía y amnesia. De todos modos, el perdón político, ante la fuerza injustificable del mal, requiere de una especie de "terapia", que consiste en abrir el espacio público del vivir juntos, poniéndose así en escena la grandeza o la perversión de una acción a través, no sólo de las obras y los hechos históricos, sino de las palabras que explicitan la veracidad de los acontecimientos y nuevas objetividades. Esta especie de terapia es un arte de la política entendida como vivir juntos. "El arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante -en palabras de Demócrito [Frag. 157]; mientras está allí la *polis* para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordinario, todas las cosas están seguras; si la *polis* perece, todo está perdido"¹⁸. Este paso de la ingenuidad mítica a la grandeza de los hechos es el camino recorrido por una interpretación crítica de la historia, capaz de recuperar las posibilidades de una verdadera política entendida como el vivir juntos en la esfera del ser en común.

17 Paul Ricœur, *Memoria, Historia y Olvido*. Trad. A. Neira (Madrid: Ed. Trotta, 2003), 394.

18 Paul Ricœur, "Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie", en *Lectures 3 Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1992), 228.

Ahora bien, el arte de vivir juntos evita el que todo esté perdido por la pluralidad de visiones que se encuentran, requiere de una política de la memoria a través de una lectura crítica y de una sabiduría capaz de discernir y señalar los dinamismos ocultos del poder, que permitan la recuperación de la *polis* como el escenario del ser en común y del logos, a través de sucesivos conflictos de interpretaciones, donde la misma interpretación es el propio acto interpretativo de lo que hemos denominado hermenéutica crítica.

En la lectura del entrelazamiento de los poderes políticos emerge la tragicidad en medio del conflicto latente, capaz de alcanzar la comprensión del sentido sobre las acciones vergonzosas y los crímenes de lesa humanidad, que atentan contra la polis para suprimir el ágora de la discusión y la pluralidad. La destrucción realizada por el mal requiere de un proceso de restauración que consiste en recuperar el sentido originario de la acción a través del perdón político. El perdón político redimensiona la misma acción, que es entendida como un nuevo comienzo y como la capacidad de un nuevo orden que propicia la posibilidad de un nuevo "nacimiento"¹⁹. Una acción entendida como un nuevo comienzo, es acción libre que inaugura un nuevo orden en la historia y pone de nuevo el origen de lo prepolítico como capacidad del actuar y dialogar. Palabra y discurso son así el comienzo de toda vida política. Lo prepolítico es trasfigurado en político, y la condición humana es transformada en condición política. Pasando del simple *bios* biológico, de la simple condición biológica humana, hasta una *condición política*, se establece el camino de una posible *paideia política* cuyo horizonte se inscribe en una democracia radical y participativa, cuyos ciudadanos se forman a través de una sabiduría política, es decir, una comprensión crítica hermenéutica que permita recuperar el *Ars memoriae*, el arte de la memoria, detectando las perversiones del poder que alteran con su correlato el

19 *Ibid.*, 239.

Ars Oblitür –arte del olvido–. El arte de la memoria desestabiliza, con su sabiduría práctica, el arte del olvido.

Sin embargo, propio de la condición política es el conflicto que no desaparece mientras los seres humanos sean plenamente humanos. Esta dimensión agónica del vivir juntos gesta un mal radical que transgrede la realidad hasta lo imperdonable e injustificable de ciertas acciones, que rayan con los crímenes de lesa humanidad. Sin embargo, ante lo injustificable del mal siempre queda la aporía del perdón difícil; allí donde ni siquiera hay espacio para la amnistía, aunque –indica el filósofo de Valence– hay una función terapéutica de la amnistía, porque un pueblo no puede vivir permanentemente en guerra consigo mismo, pero, cuidado –nos advierte a renglón seguido Ricoeur–, porque la frontera entre amnistía y amnesia es indeleble.

El eje de esta reflexión sobre el mal y la política se encuentra de nuevo con la hermenéutica de la *memoria* como arte del olvido y, por ende, con el difícil perdón, aquella fuerza que contribuye al comienzo de una acción nueva y de la recuperación de la condición política que sucede en el hecho y la palabra. Esta acción nueva que realiza el *homo capax*, puede encaminarse por el derrotero del reconocimiento, de la restauración, de la recuperación del hombre capaz de logos y de su ser en común. Para esta tarea restauradora nuestro autor establece una “alianza entre fenomenología del *hombre capaz* y la ética de la vida buena” y justa²⁰. Por lo primero entendemos desplegar todas las potencialidades de ser proyecto y tarea a través de los signos, símbolos del lenguaje y de su acto de ser y llegar a ser –conatus– y, por lo segundo, toda acción orientada por un principio, norma u horizonte de sentido que integra la visión de una vida buena con y por los otros a través de las instituciones que se consideren justas.²¹

20 Paul Ricoeur, *Reflection faite*, op. cit., 112.

21 Cf. Paul Ricoeur y Jean Pierre Changereaux, op. cit.

6. Mal padecido, mal sufrido, mal olvidado

El inicio de *La memoria, la historia, el olvido*²² se abre con la reflexión sobre el arte del olvido –*obiter dictum*–, que despliega el arco tensado entre la antropología de la falibilidad emprendida en *Finitud y culpabilidad*, y la hermenéutica crítica o fenomenología del *homo capax*. En las primeras intuiciones de *Finitud y culpabilidad*, P. Ricoeur propone una antropología filosófica, articulada a través de las preguntas por las condiciones de posibilidad de una subjetividad hermenéutica, donde se indaga sobre cuál es la ¿capacidad?, ¿facultad?, ¿competencia? y ¿poder? de este *Cogito* integral que es la subjetividad humana. La construcción de la subjetividad se articula interpretativamente desde su poder actuar, poder decir, poder narrar, y del poder de imputar el origen de nuestras acciones. Al fin de cuentas, la subjetividad se articula a través de la pregunta por el poder que ejerce esta subjetividad interpretativa interpretante, y que nuestro filósofo denomina el *Sí mismo como otro*²³. Este poder de ser sí mismo como otro es complementado en *La Historia, la Memoria, el Olvido*, como poder recordar, trastocado políticamente por el “arte de olvidar”, el cual se hace perdón difícil precisamente ante lo injustificable del mal. Esta fuerza del mal que des-empodera lo humano es propiamente el mal situado en el horizonte del poder político, el cual se desestabiliza a través de las mediaciones del “saber perdonar”.

En el saber perdonar entra en juego el derecho que tenemos a reconocernos desde la memoria, es decir –siguiendo la expresión de Claude Romano “hermenéutica evenencial”, hermenéutica de los eventos– (*evenemential*), el perdón hace memoria al recordar los efectos que hacen posible el “reconocimiento”, la “orientación” y recuperación del sentido entendido como poder ser situado, acaecido, “evenencial”.

22 Cf. Paul Ricoeur, *Memoria, Historia y Olvido*. op. cit.

23 Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990).

El poder de ser históricamente viable, para una subjetividad interpretativo interpretante, se establece a través del tiempo, de los acontecimientos. El ser es memoria en el tiempo como bien lo asevera Agustín de Hipona²⁴; y alguno de sus discípulos como M. Heidegger que sitúa el problema del ser patentizado en el tiempo; el ser tiene como horizonte el tiempo y se gesta de forma *temporal*, entendiendo este término no en el sentido del "tiempo vulgar" del reloj, sino en el concepto de temporalidad explicado en *Ser y tiempo*²⁵ donde el ser sucede en la historia, es historicidad, el prolongado prolongarse del Ser ahí en el mundo. En otros términos, la memoria toca el ser histórico del acaecer del hombre que se comprende desde un triple éxtasis temporal.

Atentar contra la memoria por el arte del olvido, altera su dinámica que entrecruza el pasado, el presente y el futuro. Sin memoria crítica se desajusta la capacidad de gestar la historia, anulando el destino personal y colectivo y, por ende, el futuro y la capacidad de creer en una promesa hacia la que se encamina el futuro. Una de las torturas de los campos de concentración consiste en producir actos sin ningún sentido y, puesto que el sentido se revela en el tiempo, se destruye cuando ya "no hay memoria de lo que precedió, ni de lo que sucederá, ni habrá memoria en los que serán después"²⁶. Sin este poder alimentado por la memoria, y la promesa, "el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas"²⁷

Para evitar este desvanecimiento y precariedad de lo político, la reflexión filosófica de P. Ricœur, como hemos podido considerar, está dedicada a la reflexión sobre el problema del mal dentro del proceso

24 Cf. Valentín Cricco, "La Memoria en San Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad" en www.sanagustin.org/Documentos/lamemoriaensanagustin.doc.

25 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 75, Trad. E. Rivera, 2003. El término temporal es la traducción realizada por el autor citado, para la comprensión del tiempo como el gestarse histórico en M. Heidegger.

26 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Ed. Paidós, 1992), 227.

27 *Ibid*

de gestación de la identidad de la subjetividad que, en nuestro autor, es hermenéutica y que acude a la dinámica del relato como restauración del sentido y de la identidad narrada. La reflexión ricoeuriana que se inicia con la fenomenología de la culpabilidad y concluye con la fenomenología sobre las políticas de la memoria, afirma que "en verdad hacer mal es siempre, directa o indirectamente, perjudicar a otro y, por lo tanto, hacerlo sufrir; en su estructura relacional –histórico dialógica–, el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal padecido por otro"²⁸. Más profundamente, el mal se va instaurando en la dirección de un misterio de iniquidad único, en todos los órdenes físico, moral, metafísico, cuyos efectos son sufrimiento y muerte en el mundo, que alteran de un modo múltiple la condición humana en su raíz más profunda, que sólo puede ser percibida simbólicamente, narrativamente, no sólo en su capacidad de recordar, sino de soñar.

Sin embargo, no podemos reducir el mal radical a una simple visión moral del mundo, que explica todo mal en la libertad, y se disuelve al contemplar el espíritu dividido en sí mismo entre la convicción que anima a los grandes hombres de acción y la conciencia juzgante del alma bella, que no sólo tiene las manos limpias sino que carece de manos. La astucia de la razón, última astucia de la teodicea por intentar racionalizar el mal, consiste en que el espíritu del mundo emplea las pasiones que animan a los grandes hombres que hacen la historia y despliega, a su pesar, una intención segunda, disimulada en la intención primera de las mentes egoístas que sus pasiones les hacen buscar. Contra esta intención segunda se erige el juicio crítico de Ricoeur, subrayando que el más grande intento, que es a la vez la mayor tentación de meditación sobre el mal, consistente en la reflexión metafísica de la teodicea de corte leibniziano imaginando el mejor de los mundos posibles, es desde todo punto de vista insuficiente y, por esta razón, nuestro autor elige nuevos derroteros para descifrar el sentido del mal con su reflexión, en una de sus obras

28 Paul Ricoeur, *"Le mal. Un défi a la philosophie et a la théologie"*. op. cit., 213.

centrales dedicada a la relación entre *Tiempo y narración*²⁹, donde se pretende indicar que el entrecruce de relatos histórico, literarios, son laboratorios donde se ensayan nuevas posibilidades de ser y de soñar, posibilidades abiertas de mundos nuevos; destacando, igualmente, que es conveniente evitar la tentación de racionalizar el mal.

Para nosotros –subraya Ricœur–, que leemos a Hegel después de las innumerables catástrofes y sufrimientos del siglo, la disociación operada por la filosofía de la historia entre consuelo y reconciliación se ha convertido en una gran fuente de perplejidad: cuanto más prospera el sistema tanto más son marginadas las víctimas. El éxito del sistema constituye su fracaso. El sufrimiento es lo que se aparta del sistema mediante la voz de la lamentación³⁰

Sin embargo, ¿cómo salir de esta perplejidad donde prosperan los sistemas y son olvidadas las víctimas?

7. Poder narrar

En el horizonte de la política –que no acepta ninguna metafísica ni trascendencia–, debemos abandonar la teodicea y adentrarnos en el entrecruzamiento de las intencionalidades del espacio agónico de los poderes, en la esfera del vivir en común y del espacio público de aparición, en el escenario de los conflictos y las luchas donde auscultamos la dinámica del mal, no sólo desde el orden ético moral, –que por lo demás son ya en este nivel insuficientes– sino más bien en el *ordo* de la *politeia*, en el marco que Hannah Arendt denomina *la condición política*, es decir, en el espacio de la historia, de la lucha por la defensa de la vida y del destino colectivo de los pueblos, expresado narrativamente. Allí donde el tener, el poder, la búsqueda de intereses personales acuden a la violencia para borrar al otro y desalojarlo del espacio común de aparición y cancelan su memoria dentro de la historia. En este espacio donde se borran las identidades, la escuela crítica de Franckfurt se pregunta por el destino y la

29 Cf. Paul Ricœur, "Le temps raconté", en *Temp et Recit* III (Paris: Seuil, 1985): 280-299.

30 Paul Ricœur, "Le mal. Un défi a la philosophie et a la théologie", *op. cit.* 225.

esperanza incumplida de las víctimas. Queda en pie la pregunta, ¿es posible repensar la política después de Auschwitz?, ¿Nagasaki?, ¿Afganistan? o, tal vez, podemos seguir agregando las innumerables guerras que suprimen pueblos, razas, colectividades, entronando sus principios en contra de la entera humanidad, dejando a innumerables seres por fuera de la historia, fuera del *ágora*, impidiendo su identidad al suprimir toda palabra, con el silencio de los cementerios anónimos de los NN de aquellos suprimidos, borrados, eliminados por la manipulación de la memoria.

Una fenomenología crítica sobre la praxis de la memoria intenta recuperar el relato de ese número incalculable de víctimas, cuyos gritos aún no han sido escuchados ni narrados en el escenario del ser en común, del recuerdo doloroso de sus humillaciones. Es el mismo P. Ricœur quien nos advierte que no podemos continuar bordeando los límites de una "visión ética" del mundo, en donde el mal ha adormecido nuestra conciencia, porque "tiende a reducirse a una (simple) máxima (negativa) del libre albedrío"³¹, impidiendo desde su manipulación una hermenéutica crítica de la memoria. Esta hermenéutica crítica de la memoria contiene la triple dialéctica –"trialéctica"– entre: "La memoria, la historia, el olvido". Esta trialéctica ubica la acción del hombre político en el escenario de la filosofía práctica, desplegada como una fenomenología de la acción. Sin embargo, una fenomenología hermenéutica del hacer sugiere un sinnúmero de dificultades dentro de la acción misma, que implican gestar un proyecto de restauración de la identidad que, para nuestro autor, se establece recorriendo *Los caminos del reconocimiento*. Estos caminos de *reconocimiento* implican salir de las relaciones de dominio, llegando a la autonomía del hombre responsable de sus actos, entrelazando la identidad, la memoria y la promesa, las cuales generan relaciones, no sólo de mutualidad, sino de disimetría originaria entre "el yo y el otro". Esta disimetría preserva una justa distancia

31 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté: Le Volontaire et L'involontaire*, op. cit., 15.

instaurada en el núcleo de la alteridad y de la pluralidad³². Abrir los caminos de reconocimiento, en el nivel de una *politeia*, evitaría borrar la memoria e identidad de la humanidad, al hacer desaparecer por la violencia a los otros, para reafirmar su identidad. Tanto Paul Ricœur, Hannah Arendt o Walter Benjamin, entre otros, postulan una identidad narrativa como recuperación de la temporalidad humana en la que se inscribe la memoria. En palabras de Arendt, toda vida humana busca un relato.

Instaurar una identidad narrativa abre la hipótesis ricœuriana de su Atropología del hombre capaz³³. Una antropología fenomenológica del *homo capax*, se inscribe en lo que nuestro autor ha denominado *fenomenología del sí* en el marco de la constitución de la *subjetividad hermenéutica*.³⁴

Preguntémonos ahora, si las condiciones de posibilidad del mal no nos conducen a "elegir la alianza entre la fenomenología del hombre capaz y la ética de la vida buena"³⁵. ¿Qué es entonces el *homo capax*? Se trata de comprender el *homo capax* como capacidad que permite el "poder hacer, poder decir, poder narrar, poder de atribuir el origen de las acciones"³⁶ sin olvidar, además, ¿el poder recordar y la capacidad de hacer promesas? Con relación al poder, profundicemos de qué poder se trata.

La dinámica del poder está acertadamente descrita por Hannah Arendt de la siguiente manera: "El poder sólo es realidad donde *palabra* y *acto* no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades y los actos no

32 Cf. Paul Ricœur, *Los caminos del reconocimiento* (Madrid: Ed. Trota, 2005).

33 Cf. E. Casarotti, *Antropología del hombre capaz en P. Ricœur* (Buenos aires: Ed. EDUCC, 2004).

34 Cf. Guillermo Zapata, "La subjetividad hermenéutica en P. Ricœur", *Revista de Ciencias Humanas* 37 (2007): 27-42.

35 Paul Ricœur, *Reflection faite*, op. cit., 112.

36 Paul Ricœur, *Memoria, Historia y Olvido*, op. cit., 240.

se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades"³⁷

El poder, desde este dinamismo de una circularidad horizontal, es virtualidad del vivir juntos, no en su aislamiento, "porque el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan"³⁸. El poder nunca es así un asunto individual, y se hace irresistible allí donde se renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores, aún con medios materiales, porque es una de las más efectivas formas de acción que llega incluso a ser "resistencia pasiva". La resistencia pasiva es liberación de dominio.

Si el poder es una de las más efectivas formas de acción que emerge en el escenario de lo político, en el espacio del vivir juntos, el poder es propiamente la acción del ciudadano, y es "Ciudadano –nos recuerda Aristóteles en la *Política*– aquel que en el país que habita, es admitido en la jurisdicción y en la deliberación" –citado por Ricœur en *Historia y Verdad*–³⁹. El ciudadano queda caracterizado por el atributo del poder "puesto que lo definimos por la participación en el poder público". La pregunta por la posibilidad del mal en la dimensión política quedaría inscrita en las relaciones del gobierno con los hombres libres. El pensamiento político se inscribe en el problema del mal político, precisamente, porque allí donde el poder no permanece en el ámbito de la voluntad individual, caería en un moralismo, perdiéndose el sentido de la autonomía de lo político y, por consiguiente, de libertad; según el enfoque de Ricœur, quien retoma a J. J. Rousseau para afirmar que: "La base de la filosofía política consiste en encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más

37 Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., 223.

38 *Ibíd.*

39 Paul Ricœur, *Histoire et Vérité* (HV), op. cit. 233.

que a sí mismo y siga siendo tan libre como antes"⁴⁰. Esta libertad está radicalmente amenazada por el tirano y por el totalitarismo. El objetivo del poder no es el trueque de la libertad salvaje a cambio de la seguridad, sino el paso a la existencia civil mediante la ley consentida por todos. El poder estaría en la coincidencia de aquello que los antiguos llamaban el *telos* de la ciudad (el bien común) que conlleva hasta el pacto generador de la voluntad general y el entrecruce con la voluntad individual y pasional. Lo objetivo de lo político consistiría en hacer pasar a la humanidad del hombre por la legalidad consensuada y ésta gestada históricamente. Estamos cerca de la intuición de Aristóteles, Rousseau, Hegel, donde el Estado aparece como aquella instancia construida por las voluntades que pretenden realizar la libertad como organización razonable, con pretensión consensual.

La posibilidad del mal se inscribe así en la contraposición entre la racionalidad política que le viene a la historia por la política. La política es así "el conjunto de actividades que tiene por objeto el ejercicio del poder, y por tanto la conquista y la conservación del poder... o simplemente el efecto de influir en el reparto del poder"⁴¹. Sin embargo, existe otro campo en el que podemos investigar la posibilidad del mal en lo político, que se ha hecho camino desde el *Gorgias* de Platón. Para Platón, fuera del poder del tirano, existe la posibilidad de la falsación, ya no de la memoria como hemos advertido antes, sino de la palabra, del *logos*. La falsación de la persuasión o retórica por otros medios distintos a la verdad, destruyendo al hombre en su origen que es palabra, logos, discurso, acción, razón, como acabamos de recordar con Hannah Arendt cuando define el poder como discurso y acción estrechamente implicados. El mal entra así en la racionalidad política.

40 *Ibíd*

41 *Ibíd.*, 236.

La política se entiende así como aquella efectiva forma de acción que se establece desde la grandeza de los hechos heroicos, memorables, que quedan guardados en la memoria de la humanidad y de los pueblos, en contraposición a la simple banalidad del mal encarnada en los totalitarismos, donde la máxima corrupción del poder político entra en los tiempos de oscuridad, y la misma humanidad se convierte en humanidad superflua, como lo hemos indicado.

El poder en tiempos de oscuridad filtra, decide y determina aquello que debe ser recordado, o aquello que debe ser excluido y, por qué no, todo lo que no debe permanecer olvidado y fuera de la memoria histórica, negando así la visión de toda política "la pluralidad [que] es la ley de la tierra"⁴².

Conclusión

Si examinamos el camino del mal percibimos que éste aparece inscrito en la antropología de la labilidad, que se inicia con la reflexión de Paul Ricœur. La culpa aparece porque se es lábil y ésta altera todas las dimensiones antropológicas del conocimiento, los sentimientos y la acción. Ante esta antropología de la incoincidencia del hombre consigo mismo, se desarrolla una antropología del homo capax, de la capacidad de recuperar el ser en una subjetividad alterada por la labilidad. Este camino sólo se recorre en el paso por el lenguaje y la constitución de una identidad que se expresa simbólica y narrativamente, asumiendo un camino de reconocimiento.

Este mal político tiene una "racionalidad específica, mal específico, tal es la doble y paradójica originalidad de lo político... el mal político no puede proceder más que de la racionalidad específica de lo político"⁴³.

42 Hannah Arendt, *La vida del Espíritu*, op. cit., 41.

43 Paul Ricœur, *Reflection faite*, op. cit., 230.

El mal, visto desde la racionalidad propia de lo político, debe examinarse desde una hermenéutica de la sospecha que articule una sabiduría como arte de la memoria y del olvido. El "arte de olvidar" pretende utilizar el poder para borrar el recuerdo de las víctimas, trazando una historia manipulada e ingenua. Ante el olvido, se erige la memoria *Ars memoriae*, que restaura el sentido histórico en la veracidad de los hechos, filtrados por la sabiduría crítica. Lo político implica la palabra y los hechos inseparablemente implicados en el espacio del ser en común, el espacio de aparición pública, escenario para ejercicio de una ciudadanía y de una democracia que entiende el poder que nace en el encuentro de las libertades de todos los que componen un Estado.

El camino de la restauración de la memoria pone en juego el ser histórico, aparece la construcción de una identidad que desata al hombre capaz de hacerse relato, símbolo, narración. La narración entrecruza la sabiduría de un saber hacer, saber narrar, saberse sujeto de una acción histórica que, cruzando por el camino de la sospecha, afronte el perdón político. Este arte de olvidar nos confronta con el trabajo de las víctimas, consistente en "saber perdonar", lo cual nos abre, a su vez, el camino insospechado que cruza por los límites de la amnistía, el perdón y la promesa.

La vía del mal político que supone trascender una simple visión moral del mundo, del desconocimiento, la exclusión y el olvido, se entrecruza con lo que Ricœur ha denominado la antropología del *homo capax*. El mal que somete la política de un poder capaz de generar "esos acontecimientos que tienen la fuerza incalculable de conmoción y que nos han tocado y sacudido en varios niveles de nuestra existencia: en el nivel de la sensibilidad histórica, mordida por lo inesperado: en el nivel de la reflexión prolongada sobre las estructuras políticas del vivir humano"⁴⁴, que ha radicalizado la re-

.....

44 *Ibid.*, 229.

flexión sobre el poder político y que nos revelan esta sorpresa: "El poder no tiene historia"⁴⁵.

Aunque las técnicas del poder cambian y las relaciones de los hombres van evolucionando al compás de los sucesos, sin embargo, el poder desarrolla la misma paradoja: "la de un doble progreso, en la racionalidad y en las posibilidades de perversión"⁴⁶. Este poder, entendido como violencia y como fuerza, quiere despotenciar la subjetividad humana –*homo incapaz*– para contraponer memoria y olvido, alterando en el hombre mismo su más genuina acción, aquella que constituye precisamente la acción política, a saber: la dialéctica entre los hechos y las palabras. Las palabras que explican el sentido de los hechos, los hechos que expresan el sentido de las palabras. Es así como "la política desarrolla males específicos, que son precisamente males políticos, males del poder político"⁴⁷ instaurados en la acción y en la racionalidad política.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Ed. Paidós, 1992.

_____. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2001.

_____. *La vida del Espíritu*. Barcelona: Ed. Paidós, 2002.

Bergson, Henri. "Materia y memoria". En *Obras escogidas*. México: Ed. Aguilar, 1959.

Casarotti, E. *Antropología del hombre capaz en P. Ricœur*. Buenos aires: Ed. EDUCC, 2004.

45 *Ibíd*

46 *Ibíd.*, 230.

47 *Ibíd*

- Cricco, Valentín. "La Memoria en San Agustín: 'La imagen en San Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad'". www.sanagustin.org/Documentos/lamemoriaensanagustin.doc. (Consultado en Junio 16, 2011).
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1981.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por E. Silva. Madrid: Ed. Trota, 2004.
- Levinás, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1987.
- Platón. "El Gorgias". En *Diálogos*. México: Ed. Porrúa, 1998.
- Ricœur, Paul. *Los caminos del reconocimiento*. Madrid: Ed. Trota, 2005.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.
- _____. *Memoria, historia y olvido*. Traducido por A. Neira. Madrid: Ed. Trotta, 2003.
- _____. *Philosophie de la volonté: Le Volontaire e L'involontaire*, vol. I. Paris: Ed. Aubier, 1988.
- _____. *Philosophie de la volonté: Finitud et culpabilité*, vol. II. Paris: Ed. Aubier, 1988.
- _____. "El escándalo del mal". *Esprit* 7-8 (1988): 57-63.
- _____. "Le mal. Un défi a la philosophie et a la théologie". En *Lectures 3 Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1992.
- _____. *Temps et Récit. II. La configuration du temps dans le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. "Le temps raconté". En *Temp et Recit* III. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Histoire et Vérité (HV)*. Paris: Editions du Seuil, 1955. Versión en castellano ; *Historia y verdad*. Madrid : Ed. Encuentro, 1990.

- _____. *Reflection faite*. París: Esprit, 1995.
- _____. *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. París: Editions du Seuil, 1969.
- _____. *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul y Jean Pierre Changereaux. En "Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla. Barcelona: Ed. Península, 1990.
- Orwel, George. 1984. *Rebelión en la granja*. México: Grupo Editorial Tomo, 2006.
- Zapata, Guillermo. "La subjetividad hermenéutica en P. Ricœur". *Revista de Ciencias Humanas* 37 (2007): 27-42.
- _____. "Ética narrativa en P. Ricœur". *Signo y pensamiento*, vol. XXVIII 55 (2009): 80-91.
- _____. "De la condición humana a la condición política". *Papel Político* vol. 11 n.º 2 (2006): 505-523.
- _____. "Elementos para una *paideia* política en Hannah Arendt". *Papel Político* vol. 15 n.º 2 (2010): 355-770.

Recibido: marzo de 2011
Aceptado: mayo de 2011